

RECENSIONER

[Reviews]

RICHARD J. BERNSTEIN

Hannah Arendt and the Jewish Question. Polity Press: Cambridge 1996, 233 s. ISBN 0745617069, 0745617077 (pb)

Hannah Arendt (1906–1975) var under sina senare år en både hårt kritiserad och uppburen tänkare. Född i Hannover studerade hon filosofi för Heidegger i Marburg och Jaspers i Heidelberg och doktorerade 1928 om Augustinus kärleksbegrepp. Åren 1933–40 levde hon som flykting i Paris och arbetade för sionistiska föreningar innan hon lyckades fly till USA där hon till en början fortsatte med liknande verksamhet.

Arendts viktigaste arbete *The Origins of Totalitarianism* (1951) innehåller bl.a. ett studium av antisemitismens roll inom nazismen. Andra viktiga arbeten var *The Human Condition* (1958) och *On Revolution* (1963). På 1960-talet knöts hon till flera amerikanska universitet, bodde i New York, men gjorde täta besök i Europa, bl.a. för att besöka Karl Jaspers i Basel som hon upprätthöll en livslång vänskap med, dokumenterad i en omfattande brevväxling. Hennes berömmelse har samband framför allt med forskningarna om totalitarismen under det kalla krigets dagar och med hennes ställningstagande mot Vietnam-kriget, vilket hon delade med väninnan och författaren Mary McCarthy med vilken hon också hade en långvarig brevväxling.

Omstridd blev Hannah Arendt framförallt genom sin rapport om Eichmann-rättegången: *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, först publicerad i tidskriften *The New Yorker* (1963). Det som väckte kritik var dels Arendts påpekande om de judiska rådets (*Judenräte*) roll vid genomförandet av förintelsen, dels hennes uttryck ”det ondas banalitet” vilket tolkades som en trivialisering av århundradets största brott. Den amerikanske forskaren Richard J. Bernstein har i en relativt ny bok bemödat sig om att reda ut vad Arendt egentligen avsåg med detta uttryck och vilken roll judiska teman spelade i hennes författarskap och tänkande.

Bernsteins tes är att judiska frågor relativt tidigt i samband med arbetet på en biografi om Rahel Varnhagen och därefter genomgående spelat en avgö-

rande roll för Arendt. Han pekar också på hennes sionistiska verksamhet under tio års tid 1933–1943. Den framspringer ur hennes uppfattning att judarna bör ta politiskt ansvar för sitt öde, inte bara vara passiva offer. Hon ville ingalunda beskylla juderåden för förintelsen, utan vad hon ville visa med att på några få sidor ta fram deras roll var att förintelsen hade en sådan karaktär att den korrumpierade alla, inte bara bödlarna utan också offren.

I sin bok om totalitarismens urprung beskriver Arendt koncentrationslägren som ”det absolut onda” och ”det radikala onda”, men senare övergav hon dessa termer, tydligen eftersom hon ansåg dem vilseledande. Bernstein försöker visa att hon inte ändrade åsikt utan bara terminologi när hon senare skriver om ”ondskans banalitet”. Med ”radikalt” och ”absolut ont” avsåg hon inte att det fanns något demoniskt bakom koncentrationslägren. Men det fanns en skillnad t.ex. mellan de läger som uppehölls av SA och de som uppehölls av SS. De förra syftade inte till en systematisk förintelse av människor som de senare. Och det var för dessa som hon reserverade termerna ”radikalt” och ”absolut ont”. Hon förbinder detta med nazisternas försök att göra människorna *överflödiga*, att inte ens använda dem som medel för att uppnå ett mål. Det fanns inga mänskligt förståeliga motiv för detta handlande. Allt människovärde upphörde att existera.

När Arendt beskriver Eichmann inför rätta i Jerusalem fäster hon uppmärksamheten vid hans avsaknad av motiv för sitt handlande och det är precis detta hon kallar ”ondskans banalitet”. Han tycks överhuvud inte ha begripit vad han höll på med. I själva verket var ordet ”banalitet” i detta sammanhang ett lån från Karl Jaspers som i ett brev till Arendt år 1946 reagerade mot Arendts åsikt att det som nazisterna gjorde överhuvud inte kan förstås som ett brott:

... den skuld som överstiger den kriminella skulden, får oundvikligen något stort över sig – en satanisk storhet – vilket är fjärran från nazisterna, liksom talet om ”det demoniska” i Hitler o.d. Det förefaller mig vara så att man måste se sakerna helt nyktert sådana de var, i hela deras banalitet, i deras nyktra intighet ... (*Hannah Arendt, Karl Jaspers Briefwechsel 1926–1969*. Piper: München 1985, 99).

Om det ”radikala onda” eller ”absoluta onda” var termer som med förbehåll kunde användas om det som nazisterna åstadkom, förintelselägren, kunde nazisterna själva enligt Jaspers och Arendt beskrivas som ”banala”, tanklösa men inte demoniska.

Arendt ifrågasatte i motsats till Jaspers aldrig Israels rätt att ställa Eichmann inför rätta. Hon accepterade också dödsdomen (1961, bekräftad och verkställd 1962) för ”brott mot mänskligheten” och ifrågasatte inte att den var rättvis. Eichmann var dock varken ”pervers” eller ”sadistisk” som åklagaren fick ho-

nom att framstå: han var "förfärande normal". Hans brott var ett skrivbordsbrott, han kunde enligt Arendt knappast veta eller känna att han gjorde orätt. Han utförde som han själv sade sin "plikt".

Bernstein sträcker sig långt i förståelsen av Arendts rapport, men han kritiserar den på två punkter: (1) talet om "ondskans banalitet" är inte ett simpelt faktum som man bara rapporterar, utan det är samtidigt ett omdöme om Eichmanns karaktär, och (2) Eichmann var ingalunda omedveten om att hans åtgärder i samband med deportationerna av judar ledde till miljoner oskyldiga människors död (s 167).

Bernstein framhåller att också om Arendt har rätt i att det är möjligt att utföra sådana handlingar i gigantisk skala utan att det kan härledas från onda motiv, betyder det inte att denna beskrivning passar in på Eichmann. Han anser att Eichmann var betydligt mera fanatisk i utförandet av sin plikt än vad Arendt låter förstå. Ett exempel: Eichmann och hans stab satte i Budapest år 1944 upp ett judiskt råd som organiserade deportationerna av flera hundra tusen ungerska judar till Auschwitz. När statsministern Horthy ville avbryta dessa inskred Eichmann personligen och fick dem att fortsätta (s 170, 212, not 23).

Bernsteins bok är ett betydelsefullt bidrag till förståelsen av Hannah Arendt. Den ökade förståelsen av hennes tänkande innebär samtidigt i viss mening en rehabilitering av henne, så att både hennes betydelse och samtidigt hennes begränsning åtminstone för denna recensent framstår klarare än förut.

KARL-JOHAN ILLMAN

DET JUDISKA STOCKHOLM

redigerad av David Glück, Aron Neuman och Jacqueline Stare. Judiska Muséet i Stockholm, 1998. ISBN 9197152072.

Ingen kan väl ha undgått att Stockholm varit 1998 års kulturhuvudstad. Detta har uttryckts i en rad utställningar, manifestationer och kulturella evenemang av olika slag. Ett av kulturårets allra första tecken var det föredömligt livaktiga Judiska Muséets utställning *Det judiska Stockholm* och utgivningen av en bok med samma namn. Som redaktörer står David Glück, Aron Neuman och Jacqueline Stare, och bland författarna till de olika kapitlen i boken märks Carl Olof och Ragnar Josephson, Ulf Linde, Stefan Mehr, Per Wästberg och Ricki Neuman. I boken skildras olika aspekter på judiskt liv i Stockholm sedan de drygt tvåhundra år då judar uttryckligen fick tillstånd att bo i Sverige. Boken är ett imponerande arbete. Den är vacker, fint illustrerad med många

fotografier, och den täcker som en solfjäder stora delar av svenskt judiskt liv i huvudstaden: begravningsplatser, synagogor, bokhandlare och förläggare, konstsamlingar, släkter och enskilda personer, företag, antikhandlare, arkitektur och utbildning.

Det judiska Stockholm har utformats på ett sådant sätt att den kan läsas som en historik över den svenska judenheten i stort – även om tonvikten ändå har lagts vid de etablerade, många gånger assimilerade familjerna, deras olika medlemmar och dessas individuella betydelse. Judar fick, utan krav på att överge sin tro, bosätta sig i Sverige först från slutet av 1700-talet. Omfattande restriktioner av deras liv lättade successivt, men inte förrän 1951, med lagen om religionsfrihet, blev judar i Sverige i samtliga avseenden likställda med icke-judar. Först då var det nämligen möjligt för alla att inte behöva tillhöra ett religiöst samfund överhuvudtaget.

De judar som anlände till Sverige de första hundra åren var affärsmän, företagare, bankirer. De uppmuntrades att komma för att deras närvaro i Sverige förväntades gynna landet ekonomiskt. Dessa förväntningar infriades också. Judarna kom att spela en viktig roll i det kommersiella och intellektuella livet – i Stockholm, men också i många andra delar av landet. Denna betydelse kan inte nog betonas, och det judiska inslaget i Sveriges kulturella och ekonomiska utveckling är lika självklart som varpen i en väv. Men samtidigt skedde en omfattande assimilation bland de judiska familjer som först bosatte sig i Sverige – Lamm, Josephson, Schück, Bonnier. De blev ”judiska svenskar” snarare än ”svenska judar”.

Om inte judar hade fortsatt att flytta in i landet från slutet av 1800-talet, i samband med förföljelser, pogromer, Förintelsen, de antisemitiska kampanjerna i Polen i slutet av 1960-talet, om inte alla dessa judar hade kommit till Sverige under senare skeden, finns det anledning att tro att judisk kultur och religion hade kunnat iakttas endast som museiföremål och i skriftlig dokumentation men inte som uttryck för en levande och stark tradition. Men tack vare alla dem finns det idag i Stockholm och på andra platser i Sverige judiskt liv i många varierande former. Mot bakgrund av detta tycker jag att det sista och sammanfattande kapitlet i *Det judiska Stockholm* är särskilt tankeväckande. Det är skrivet av Ricki Neuman – själv med rötter i den östjudiska invandringen vid 1800-talets slut – och heter ”Skulle Aron Isaac ha känt sig nöjd?” (Aron Isaac var ”den förste juden i Sverige.”) Han skriver: ”I egentlig mening är ... judendomen ingen tro, som kristendomen, och kan alltså inte utövas i isolering. — Det måste ... till andra judar — för Isaac är det följaktligen naturligt att kräva att andra judar tillåts invandra.” Neuman påpekar att en lång rad judar i Sverige bidragit till utvecklingen inom kultur och politik, medicin och vetenskap och näringsliv. Men bara ett fåtal av dessa

har öppet framträtt som judar. Hur kan det förhålla sig så? Hur man uppfattat den egna judiskheten som något som försvårat karriär, skapat oro kring den egna personen, eller fått omgivningen att ifrågasätta lojalitet eller tillhörighet? Beror det i själva verket på egen bristande kunskap? I dag finns det i Stockholm fler judiska sammanslutningar och verksamheter än någonsin tidigare – synagogor, skola, sjukhem, daghem, teater, Klezmerband och mycket annat. Men, säger Neuman, kanske allt detta inte skulle imponera på Aron Isaac om han levde nu. Kanske skulle han beskylla stadens judar för att ha gått fel? ”För att ha glömt vilka de är.”

Många av Stockholms – och Sveriges – judar har bristfälliga kunskaper om den egna traditionen, besöker inte synagogan av övertygelse och gifter sig inte judiskt. Kan judarna överleva, *som judar*, utan närheten till varandra, utan respekt för förbundet med Gud, med svagare kontakt med Israel? ”Å andra sidan, judendomen ... har under mer än två tusen år visat sig rymma ett stort mått av flexibilitet – liksom en mängd siare och förkunnare som alla har varit övertygade om att de tillhör den sista generationen. De har hittills haft fel.”

Det judiska Stockholm har gjort det möjligt att bättre lära känna judisk historia i Sverige, både för judar och icke-judar. Den anbefalls också som dokumentation om en väsentlig del av modern *svensk* historia. Samtidigt är boken också glimtvis en tankeställare om att fördomarna i det svenska samhället aldrig har varit helt frånvarande. Den visar också, tycker jag, på behovet av en fortsatt och löpande dokumentation av svensk judiskt liv. Den dokumentationen behövs för kunskapen om svensk historia och om judisk historia – judisk historia i Sverige.

ANNA SVENSON

JANET HADDA

Isaac Bashevis Singer: A Life. New York & Oxford 1997, 243 s.
ISBN 0195084209.

I sin biografi om författaren och Nobelpristagaren Isaac Bashevis Singer ger Janet Hadda en delvis ny och fördjupad bild av Singer som människa samt av hans författarskap. Hon försöker på ett djupgående sätt både belysa och förklara Singers komplicerade personlighet. Ändå bör man förhålla sig något avvaktande inför Haddas slutsatser. Hadda är professor i jiddisch vid University of California samt verksam vid Institute of Contemporary Psychoanalysis och The Southern California Psychoanalytic Institute. Hennes psykoanalytiska skolning märks tydligt i biografien, men ibland förefaller hen-

nes okritiska sätt att använda Singers s.k. självbiografiska verk som källa till skildringen av Singers familj och släkt lite diskutabelt.

Haddas gedigna förarbete omfattar bl.a. intervjuer med många personer som stått Singer nära. Speciellt avsnitten om hans hustru Alma är intressanta. Aldrig tidigare har Singers hustru framträtt på ett så tydligt sätt. Att Hadda kunnat använda originalkällor på jiddisch är en stor fördel. Singers känslomässiga och intellektuella utveckling speglar Hadda mot hans förhållande till familjemedlemmarna. Hela livet upplevde sig Singer som ensam och annorlunda och dessa känslor kanaliserade han till litteraturen. Enligt Hadda härstammade Singer från en sällsynt olycklig familj, som främst karakteriserades av omsvängda könsroller. För Singer fungerade litteraturen som ett medel att fly undan en tillvaro där han upplevde sig som isolerad och försummad. Konflikten mellan föräldrarna skildrar hon med Singers bror Israel Joshuas bok *Of a World That Is No More* som främsta källa.

I förordet beskriver Hadda sin första kontakt med Singers författarskap. Av en tillfällighet hade hon råkat ta hans roman *The Family Moskat* från bokhyllan. Läsningen av denna roman blev inledningen till ett helhjärtat intresse för Singers liv och författarskap, som nu utmynnat i denna biografi. Med åren lärde sig Hadda att Singer, trots sin många gånger besvärliga personlighet, var en alltigenom äkta och okonstlad människa. Ändå var skillnaden stor mellan den farfarsliknande författaren och den udda rotlösa kvinnokarlen, de två kanske mest framträdande sidorna av sin personlighet som Singer visade upp. Hadda betonar hur mäns och kvinnors omdömen om Singer vanligtvis gått vitt isär.

Vid sidan av föräldrarna var systemen och den äldre brodern de människor som starkast påverkat Singer. Hanna finner likheter mellan Singers syster Hindele och Rakhele i romanen *Satan in Goray*, samt hävdar att Singers livslånga fascination för den störda sinnligheten härrörde sig från hans komplexa förhållande till systemen. Singers föräldrar klassar Hadda som intelligenta, omogna och icke ansvars-kännande. Den självbiografiska novellsamlingen *In My Father's Court* hävdar hon vara en rätt idealiserad bild av Singers barn-doms-miljö.

Haddas tolkningar av Singers romaner och noveller är intressanta, trots att hennes slutsatser inte alltid förefaller hållbara. Hon försöker klargöra varför Singer skrev som han gjorde och vad han ville säga. På vilket sätt behandlade Singer sina egna upplevelser och reaktioner, speciellt mot bakgrunden av att hela hans ursprungsmiljö, inklusive familjemedlemmar, släkt och vänner, hade utplånats.

Som ett exempel på Haddas ibland tvivelaktiga slutsatser kan nämnas hennes förklaring till Singers hängivna vegetarianism. Hon ser den som ett försök

från Singers sida att frigöra sig från skuld känslan över att ha varit en besvikelse för sin far. Genom att bli vegetarian kunde Singer iaktta strängare dietregler än fadern och vegetarianismen förband honom symboliskt med det förflutna. Någon större betydelse fäster hon inte vid Singers allmänt kända kärlek till djur.

Som en röd tråd genom biografen finns de namn Singer använt under olika stadier av sitt liv och författarskap. Användandet av olika pseudonymer ser Hadda som ett tydligt uttryck för Singers inre konflikter. Överhuvudtaget ger Haddas tolkningar mycket lite utrymme för medvetet handlande från Singers sida. I viss mån reducerar hon hela Singers konstnärliga skapande till omedvetna uttryck för inre konflikter.

Trots ovanstående invändningar är Haddas biografi läsvärd, underhållande och gripande. Oberoende av om man som läsare håller med Hadda eller inte, är hennes tankegångar och slutsatser intressanta och biografen är glädjande välskriven och innehållsrik.

MARIANNE MICHELSON

SVANTE LUNDGREN

Fight Against Idols. Erich Fromm on Religion, Judaism and the Bible.

Frankfurt am Main: Peter Lang, 1998, 193 s

Den finske teol.dr. Svante Lundgren, specialiserad i judaistik, har under ett år umgåtts med den tysk-amerikanske psykoanalytikern Erich Fromm (1900–80). Det handlar om ett intensivt litterärt umgänge och resultatet är en empatisk studie, publicerad under titeln *Fight Against Idols. Erich Fromm on Religion, Judaism and the Bible*. Undertiteln indikerar att målsättningen är att analysera Fromms förhållningssätt till religion i allmänhet och judendom och Bibeln i synnerhet.

Fromm var en oerhört inflytelserik författare, som genom sin eleganta och polemiska stil väckte både beundran och förundran. Särskilt kristna teologer kunde känna sig manade att försvara sin religion mot Fromms kritik. Graden av engagemang framgår inte minst av en 1996 publicerad bibliografi, som omfattar inte mindre än 3250 titlar, från korta tidningsartiklar till stora monografier, samtliga om Fromm. Lundgren bygger sin studie självfallet främst på Fromms egna skrifter, opublicerade manuskript, brev, föredrag och intervjuer.

Lundgren presenterar en mångfasetterad bild av Fromms hållning till religionen, uppfattad som "varje system av tankar och handlingar, delade av en

grupp, som erbjuder individen ett orienteringsmönster och ett objekt för hängivenhet". Fromm betraktar sig som en "icke-teistisk humanist" och menar att religionens uppgift är att befämja frihet, personlig utveckling och en strävan efter rättvisa.

Bland mina egna bestående minnen av Fromm, särskilt boken *Psychoanalysis and Religion*, hör distinktionen mellan humanistiska och auktoritära religionstyper, en distinktion som Lundgren inte ger det utrymme det förtjänar. Lundgren nämner dock att den bygger på Fromms marxistiska ideologi, enligt vilken det finns ett samband mellan social struktur och religionstyp inom ett samhälle. Humanistisk religion utvecklas bland fattiga och marginaliserade grupper, medan auktoritär religion allierar sig med den världsliga makten. Kalvinismen är ett utmärkt exempel på auktoritär religion, medan buddhismen och daoismen får illustrera den humanistiska varianten.

Fromm hade också en starkt negativ hållning till dogmatisk religiositet. Dogmer, menar han, har en instrumentell funktion, de är som en vägvisare, eller vad zenbuddhister kallar fingret som pekar mot månen. Men lika lite som fingret *är* månen kan dogmer sägas vara det de refererar till, nämligen religiös erfarenhet av Gud, Brahman, Dao, Nirvana, det Ena eller x.

Med en sådan hållning till religion och religiös erfarenhet kan man knappast ha någon hög värdering av institutionaliserad religion. På det sociala planet innebär den byråkratisering och slaveri. Ideal omformas till ideologi. På det individuella planet medför denna process en alienation. Autentisk religiös erfarenhet förvandlas till en cerebral verksamhet.

Men autentisk religiös erfarenhet är ingen cerebral eller kortikal angelägenhet. Den bör engagera *bela* människan. Paradoxalt nog är detta bara möjligt, menar Fromm, om man når bortom det trånga jagets fångelsemurar, de som binder oss vid narcissistiska tvångströjor. Endast om man släpper det krampaktiga greppet om sitt jag och öppnar sig för världen kan man erhålla x-upplevelsen.

Buddhismen, som Fromm tog till sig genom litteraturstudier och möten med kända buddhister som D.T. Suzuki och Nyanaponika Thera, verkar för en sådan utveckling. Att övervinna hat, begär och självbedrägeri är buddhismens läromässiga nav som får det andliga hjulet att snurra. Buddhismen framhäver självprövningens princip och lärornas instrumentella värde. En bra bild för denna hållning är detta uttalande av Buddha: När man korsar en flod med en flotte bär man ju inte flotten med sig när man har kommit över på andra sidan. Flotten, dogmerna, skall hjälpa oss att uppnå något. Liknande bilder finns i daoistiska texter, som Fromm sannolikt kände till och som lika sannolikt skulle få honom att reagera med ett milt leende.

Fromms relation till kristendomen har flera sidor. Medan han uttalar sig

positivt om kyrkofäderna, med undantag för Augustinus, arvsyndens fader, och Thomas av Aquino öser han kritik över Luther och Calvin, reformationens portalfigurer. För humanisten Fromm var det oerhört stötande att uppfatta människan som en varelse född med synd. Bland nutida kristna teologer drogs han särskilt till Albert Schweitzer och till liberala jesuiter. Han korresponderade också flitigt med trappistmunkten och mystikern Thomas Merton.

De religionstyper som Fromm främst drogs till är de som tillhör vad han kallar den icke-teistiska mystiken. I mystiken konstaterar han ett skifte från dogmatik till etik, från institutionaliserad religion till personlig religiös erfarenhet, bortom det narcissistiska jaget. Han möter denna religiositet främst inom zenbuddhismen och hos Eckhart.

Fromms ambivalenta relation till religion kommer också till uttryck i hans hållning till judendomen. Han föddes i en ortodox judisk familj och blev med tiden, och under påverkan av för honom betydelsefulla lärare, mycket förtrogen med Talmud, Maimonides och den tidiga chassidismen. Sitt stora intresse för mystiken till trots tycks Fromm inte ha fascinerats av kabbalah. Under påverkan av bl.a. psykoanalysen och mötet med buddhism tog Fromm 1926 avstånd från ortodox judendom. Några år tidigare (1922) hade han försvarat sin avhandling *Das jüdische Gesetz. Zur sociologie des Diaspora Judentums*. Promotor var den kände sociologen Max Weber.

Fromms stora entusiasm för chassidismen beror bl.a. på dess revolutionära karaktär. Den föddes ur det polska folkets ekonomiska, sociala och andliga förtvivlan och den dog när de andliga ledarna, *zaddikim*, blev rika och mäktiga. Därmed upphörde de att vara ett med folket. Chassidismens sista stora lärare, menar Fromm, var Shneur Zalman (1745-1813), Chabads grundare. I vänners närvaro kunde man höra Fromm sjunga chassidiska sånger och berätta chassidiska historier. Chassidismen låg nära Fromms humanistiska religion. Den betonade glädje och entusiasm istället för ånger och förkrosselse, känsla istället för intellektualism.

Fromms förståelse av Bibeln och den judiska traditionen bygger på grundsynen att de inte handlar om kunskap *om* Gud utan om efterföljelse, att *leva* sin religion och bli lik Gud. Lundgren visar på ett övertygande sätt att Fromm trots allt var starkt påverkad av sin judiska bakgrund. Han bejakade Torah, Talmud och chassidismen, men tog avstånd från sionismen.

När det gäller Fromms hållning till Bibeln skrev den vuxne Fromm med avsky om de militanta berättelserna i Gamla testamentet, men höjer profetböckerna och psaltarpsalmerna till skyarna. Profeterna levde vad de lärde. Tillsammans med Psaltaren, skriver Fromm, utgör de "en outtömlig källa till livskraft". För Fromm var Bibeln först och främst en revolutionär skrift, som syftar till människans befrielse. Bibeln är inte Guds ord, utan skriven av män-

niskor. Den uttrycker en radikal humanism. Profeternas messianska vision och avståndstagande från idolatri är temata som Fromm ständigt återvänder till. Gud är *levande* Gud; en idol är ett dött ting, gjort av människor. Genom idolen dyrkar människan sig själv. Dagens idoler, fortsätter Fromm, är t.ex. flaggan, staten, hedern, modern, familjen, berömmelse, produktion, konsumtion, etc. Vad vi behöver är en "idologi", en lära om idoler. Med den kan vi demaskera de verkliga objekten för vår hängivenhet. Med en marxistisk parafra skulle vi kunna säga: Andlighetens folk – förenen eder! Låt oss tillsammans ta upp kampen mot idolatrin. Att avslöja och bekämpa idolerna är det band som förenar, eller borde förena, alla religioner.

Svante Lundgren har skrivit en bra bok om Fromm. Det är en imponerande bedrift efter endast ett år av litterärt umgänge. I sin avslutande kommentar kommer Lundgren in på frågan om Fromms idéer är ett hot mot religionen. Hans svar uttrycks i ett stycke vacker prosa, som jag inte vill undanhålla läsaren:

Erich Fromm was a *homo humanisticus* whose aim was the liberation of man from all fetters. He understood perfectly well that man needs a frame of orientation and an object of devotion. He saw the catastrophic consequences when this need was filled with idolatry. He vividly opposed the notion that the choice is between theistic religion and soulless, idolatric materialism. There is another alternative, a frame of reference common to the theist and the non-theist person, where "the goal of life is the fullest development of human powers, specifically those of reason and of love, including the transcending of the narrowness of one's ego and of the development of the capacity to give oneself as well as full affirmation of life and all that is alive as against the worship of the mechanical and dead." This cannot be a threat to true religion, unless we have totally lost sight of what is central in the Judaeo-Christian tradition.

ANTOON GEELS

BENT MELCHIOR

Så valg da livet. Gyldendal. 273 sider, illustreret

Alle, der har mødt Bent Melchior, vil utvivlsomt have sanset, at de stod overfor et usædvanligt menneske, der med sin karismatiske personlighed efterlod et stort indtryk. Han har gennemlevet nogle af dette århundredes voldsomste og mest tragiske begivenheder, og han har aktivt deltaget i en række skelsæt-

tende og dramatiske affærer. Det er en selvfølge, at overrabbineren – for sådan er han kendt af så godt som alle danskere – kunne fylde tre binds erindringer om sit everyrlige levnedsløb. Han har begrænset sig til et enkelt bind med titlen ”Så vælg da livet”, og det er blevet en af de væsentligste udgivelser i de senere år, der bør læses af såvel jøder som ikke-jøder, netop fordi Bent Melchior virke ikke blot har gavnet jøder men tillige andre danskere. Selvbiografien er hovedsagelig en ligefrem kronologisk skildring båret frem af Bent Melchior sproglige veloplagede.

Bent Melchior far, Marcus Melchior, var som rabbiner ligeledes en velformuleret personlighed, der kom til at spille en rolle for dansk meningsdannelse. I starten af bogen er Marcus Melchior dog endnu en ung rabbiner, og vi følger familiens opbrud fra Tyskland til det Danmark, hvor Bent Melchior havde familiemæssige rødder tilbage til 1700-tallet. Vi følger også den tidlige fase under besættelsen og flugten til Sverige. Et stort kapitel er helliget tiden efter befrielsen, hvor zionisterne kæmpede for at få oprettet en jødisk stat, og hvor Bent Melchior valgte at deltage i Uafhængighedskrigen. Uden at istemme nogen heroiske klange, får forfatteren givet et stemningsmættet indtryk af krigen, hvor det meget let kunne være gået galt. Efter indsatsen i Uafhængighedskrigen besluttede Bent Melchior sig for en uddannelse i England som rabbiner, og han kom gennem en årrække til at tjene som rabbiner under sin fars overrabbinat. Marcus Melchior var ingen let herre at bide skeer med, og Bent Melchior fortæller, at han var temmelig nervøs, når han skulle holde prædiken i synagogen i sin fars nærværelse. At Marcus Melchior havde sine egne meninger kan man læse om i hans erindringsbog ”Levet og Oplevet” (1965), der også viser, at sproglig beherskelse ligger til familien. Marcus Melchior besluttede således at modtage en tysk orden i 1965, medens erindringer om Holocaust endnu var lyslevende. Beslutningen medførte en større debat i det danske samfund, men Marcus Melchior fastholdt sin beslutning om at modtage ordenen. På samme måde viste det sig hurtigt, at Bent Melchior havde sine meningers mod. Han blev således aktiv i bevægelsen mod det amerikanske engagement i Vietnam-krigen, han involverede sig i Amnesty International og han havde modet til i 1988 at møde PLO-repræsentanten i København ved et offentligt møde, medens den slags endnu var ilde set af det officielle Israel og af mange i den dansk-jødiske menighed. Men også på mange andre humanitære områder ydede Bent Melchior en fornem indsats. Han blev aktiv i Dansk Flyktningehjælp, han involverede sig i hjælpearbejdet til fordel for polske jøder fra slutningen af 1960erne og han blev en af de drivende kræfter i forsøget på at hjælpe de russiske jøder, der var truet af den generelle antisemitiske bølge under det kommunistiske styre.

En særdeles dramatisk del af erindringsbogen omhandler terroren, som den

ramte Danmark fra begyndelsen af 1970'erne. Der blev forøvet flere bombeangreb mod jøder i København, hvoraf den mest alvorlige var bombesprængningen mod synagogen i 1985. Men også Blekingegade-bandens aktiviteter var en alvorlig trussel; ikke mindst mod Bent Melchior personligt, som man må formode stod øverst på terroristernes lister over ønskemål. Der var flere attentatplaner mod Bent Melchior, hvoraf den bedst belyste er den såkaldte Ulla Lyngsby-sag fra 1989. Ulla Lyngsby var en ung dansk pige, der var blevet involveret med ekstreme palæstinensiske grupper, og efter al sandsynlighed planlagte gruppen et attentat på Bent Melchior under et besøg i Israel. Hun blev imidlertid arresteret af det israelske politi og attentat-planen blev aldrig iværksat. Derimod var der en voldsom ophidselse i dansk presse, da hun blev hjemsendt og ung, blond og naiv trådte frem for journalisterne, der i begyndelsen åd hendes løgnagtige fremstilling af affæren råt. Netop fordi Bent Melchiors erindringsbog er så vigtig er der grund til kritisk nærlæsning. Det forekommer mig, at Bent Melchior har formet flere af historierne i et forsonende tilbageblik, der har blødgjort det konfliktfyldte stof og delvist taget spændingen ud. Om Georg Brandes fortæller Bent Melchior således: "Det fortælles om Georg Brandes, at han som dreng en dag kom hjem fra skole og spurgte sin mor om, hvordan en jøde ser ud? Se engang i spejlet! lød svaret. Det fortæller lidt om, at den særlige jødiske livsform ikke præger alle de hjem, der omfatter jødiske familier". Men historien, der fortælles af Georg Brandes selv, er meget mere dramatisk og ubehagelig: "En Dag da jeg paany hørte raabet, vilde jeg vide Besked, og da jeg kom hjem, spurgte jeg Moder: hvad betyder det? – Jøde! sagde Moder. Jøder, det er nogle Mennesker. – Stygge Mennesker? – Ja, svarte Moder smilende, undertiden ret grimme Mennesker, dog ikke altid. – Kan jeg faa en Jøde at se? Det ka du godt, sagde Moder og løftede mig rask op foran det store ovale Spejl, der hang over Sofaen. Jeg udstødte et Skrig, saa Moder hurtigt satte mig ned paa Gulvet, og jeg viste mig saa forfærdet, at Moder fortrød, hun ikke havde forberedt mig."

Om sin bedstefader – rabbiner Schornstein – fortæller Bent Melchior: "Min morfar, Max Schornstein, havde en særpræget skæbne, hvad der i øvrigt er hverdagskost i Israel. Han var uddannet rabbiner, og han kom til Danmark i 1904 og blev Danmarks overrabbiner i 1910 til afslutningen af første Verdenskrig. Så flyttede han til Tyskland ..." Men sagens dramatiske sammenhæng er, at Max Schornstein i sin rabbinertid lagde sig stærkt ud med den jødiske menigheds ledelse, fordi han tog de fattige, indvandrede russiske jøders parti. Ledelsen så ham gerne rejse, og da Schornstein samtidig blev grebet i at bryde tidens skrappe eksportrestriktioner og kunne imødesee en straf sendtes han ud af landet. Om Marcus Melchiors udgivelse af bogen "Glimt af jødedommen" hedder det summarisk: "Den 1. januar 1942 blev lidt af en festdag for os. Min

far havde sammen med en kollega skrevet en lille bog med fortolkninger af de forskellige afsnit i de fem mosebøger. Et eksemplar lod de særligt indbinde, og den 31. december 1941 blev min søster sendt til Amalienborg for at aflevere bogen til Kong Christian X. Heldet var med hende, for da hun skulle til at finde ud af, hvor man afleverer sådan en gave, går porten op og dronning Alexandrine kommer ud. Hun ser den lille pige på fjorten år med en lille pakke og spørger, om den var til hendes mand? Det var den jo, og sikkert stærkt rødmende og nejende afleverer Hilde pakken, der kommer direkte til Kongen i stedet for at havne hos en sekretær. Den næste dag kom der et håndskrevet brev fra Kongen” ... Historien om afleveringen af bogen er sød og rørende, men det egentlig dramatiske i historien var vel, at bogen udkom i 1941 og var et forsvar for den jødiske religion, og at medforfatteren var Wulff S. Jacobson, en rabbiner fra Tyskland, der med en kæmpe børnefamilie fristede en kummerlig tilværelse blandt de andre flygtningefamilier her i Danmark. Alligevel havde Jacobsen altså mod til at stå som medforfatter til en farlig bog i 1941. Den afdramatiserende tendens i bogen gælder også omtalen af flygtningeforhold. Bent Melchior og andre jøders flugt i 1943 får en fyldig omtale, men de statsløse tyske jøders situation får blot denne kommentar: ”På det tidspunkt havde man også fået en ny gruppe indvandrere, som man i fælleskab kunne se skævt til. Det drejede sig om de forholdsvis få jøder, der flygtede hertil fra Nazi-Tyskland. De var få i forhold til det vældige behov, og de var også få målt i forhold til antallet af immigranter fra århundredets begyndelse”. Det er rigtigt, at de var få, men det skyldes bl.a. at hovedparten blev afvist ved den danske grænse eller udvist efter nogle måneders ophold i Danmark, hvorefter mange tog tilbage til Centraleuropa og havnede i udryddelseslejre. I betragtning af tragikkens omfang er det bemærkelsesværdigt, at de fremmede jøders skæbner eller de danske myndigheders utilgivelige restriktive fremmedpolitik ikke behandles af forfatteren. Den jødiske menighed i Danmark har imidlertid altid kraftigt understreget den taknemmelighedsgæld, man følte til Danmark efter 1943-redningen, og der har været en modvilje mod at beskæftige sig med de ubehagelige sider af forholdet mellem jøder og Danmark. Det er et forhold, der har bevirket, at det har været svært at se kritisk på Danmarks fortid.

Bent Melchior's begivenhedsrige liv må nødvendigvis også omfatte en detaljeret beskrivelse af hans mange gøremål i den jødiske menigheds regi, som ikke blot omfattede synagogetjeneste, hjælpearbejde og andre menigheds-mæssige pligt opgaver, men også bestod i at repræsentere danske jøder overfor det danske samfund. Bent Melchior kommer selv ind på sine aktiviteter i omtalen af to store menighedskriser, der rystede det jødiske samfund og som blev bredt omtalt af de danske medier. I 1972 røg han og Isi Foighel, der var

formand for menigheden, i totterne på hinanden, og i 1981 blev der vældig ballade med den daværende formand Finn Rudaizky. I begge tilfælde var det nær endt med Bent Melchiors afgang som rabbiner. Hovedkonflikten i disse sager synes at være, selv om jeg ikke har konsulteret kilderne, at rabbineren udtalte sig til den danske offentlighed uden at have indhentet accept fra den jødiske menigheds ledelse eller foretog sig udadvendte aktiviteter ligeledes uden at have fået godkendelse af ledelsen. Bent Melchior var og er en fremragende medieperson, som i mange svære stunder har talt danske jøders eller Israels sag med dygtighed; problemet var blot at ansvaret for kontakten til offentligheden principielt lå hos den folkevalgte ledelse og ikke hos rabbineren. Læsningen af Bent Melchiors erindringer giver ikke hele forklaringen på, hvorfor det gik så galt, som det gjorde. En del af forklaringen var, at Bent Melchior med sit overlegne intellekt, sin fornemme formuleringsevne kombineret med et iltert temperament i vid udstrækning fik sin vilje i alle sager i menigheden. Det var ham, der tegnede den jødiske menigheds profil overfor offentligheden og det var ham, der bestemte indadtil. Når så en formand for menigheden ville begrænse hans offentlige optræden for selv at have indflydelse, blev der uundgåeligt en konflikt med overrabbineren. Uanset at Bent Melchior kan have ret i meget vedr. disse stridigheder synes det ikke helt dækkende for affæren i 1982, når han konkluderer: ”motiverne til hele affæren var for mig at se det modsatte af ideelle og må i bedste fald karakteriseres som personligt nag og magtbegær”.

Et liv der kan fylde tre store bind, men er kogt ned til et enkelt må nødvendigvis udvælge og begrænse historierne, så indholdet bedre kan appellere til et bredt publikum. Det er gjort med stor dygtighed af den nu forhenværende overrabbiner, der må karakteriseres som en af de mere imponante skikkelser i den nyere tids danske samfund.

BENT BLÜDNIKOW

(Tidigare publicerad i *Weekendavisen* 14.11.1997)

CHRISTINA RUNQUIST

Dynamisk dialog. En analytisk och konstruktiv studie av den religiösa kommunikationens problem på grundval av Martin Bubers dialogfilosofi.
Norma Bokförlag: Skellefteå 1998, 288 s. ISBN 9172170093.

Sex år efter Joachim Israels *Martin Buber. Dialogfilosof och sionist* (Natur och Kultur 1992) har Bubers tänkande blivit föremål för en ny utförlig presentation på svenska. Christina Runquists doktorsavhandling ventilerades i septem-

ber i föl inom ämnet religionsfilosofi vid teologiska institutionen i Lund. Det är frågan om inte bara en analys av vad Bubers dialogiska princip innebär utan även en konstruktiv studie av hur religiösa upplevelser kan kommuniceras.

Avhandlingen omfattar förutom inledning och sammanfattning fyra delar: I "Bubers dialogfilosofi och dess bakgrund", II "Förutsättningar i Bubers dialogfilosofi", III "Aspekter på kommunikationsprocessen" och IV "Avslutande reflektion". Varje del innehåller ett varierande antal kapitel, sammanlagt nitton, varje kapitel har ett stort antal underrubriker, alltsammans utan numrering vilket till det yttre gör boken något svåröverskådlig. Vid närmare påseende fungerar dock underrubrikerna med sidnummer som ett slags index vilket hjälper läsaren att hitta i boken. Själva texten är föredömligt klar och läsningen löper lätt.

Jag skall här inte försöka redogöra för avhandlingens rika innehåll av tolkningar och synpunkter utan i stället framhålla några drag som jag tycker är karakteristiska i den. En central roll spelar *begreppsdefinitionerna*. Författarinnan är noga med att förklara varje term, vad den betyder inom den filosofiska traditionen och hur Buber använder den. Hon sätter Bubers tänkande i relation till samtida och nutida filosofer, visar vad som förenar och vad som skiljer dem från varandra. Då det sker på ett enkelt och klagörande sätt når också den som inte är väl insatt i ämnet relativt lätt fram till en förståelse av vad det handlar om. Här ett exempel på en förklaring av dialogfilosofin (s 60):

Mot den monologiska traditionen hävdar dialogfilosoferna, att subjektet alltid existerar i ett grundläggande sammanhang med *den andre* som ett *Du*. Dialog förstås här som ett *kommunikationsförhållande* mellan två *personer*. Det dialogiska är då inte endast en metod för att uppnå sanningen utan även en förutsättning för att det överhuvudtaget skall kunna existera självmedvetna personer, som kan nå kunskap om sig själva och världen. Det *personliga* blir till en kategori, som används för vidare tolkning och förståelse av verkliga fenomen, nämligen människans sätt att vara i världen.

Dialogfilosofin betonar också *språket*. Det mellanmänniska förhållandet består i huvudsak genom språket. Detta är en grundläggande uppfattning hos Buber. Förutom att han hävdar, att *förhållandet till Du* är *omedelbart*, betonar han språkets fundamentala betydelse och säger, att i verkligheten är det inte så, att språket finns i människan, utan att människan finns i språket och talar ur det. Att vara ett *Jag* innebär då att kunna tala eller uttala sig inför någon *annan*, ett *Du*, som är den andre i ett samtal.

Runquist framhåller också att Buber i likhet med fenomenologin betonar att människan "kan beskriva verkligheten bara som den *ter* sig för henne som

medveten varelse och samtidigt *delaktig* av världen. Speciellt för den dialogiska ansatspunkten är att ett förhållningssätt framträder som är varken ren objektivitet eller ren subjektivitet, detta därför att man utgår från två-samhet (den enskilda människan och den andre) som grundläggande ontologisk enhet” (s 96).

Buber är inte någon exklusivt judisk tänkare. Han är tvärtom ganska väl förankrad i den tyska filosofin kring och efter första världskriget. Det är också den bild man får av Runquists avhandling. Hon pekar ändå på några ”judiska drag” hos Buber. Det gäller speciellt gudsuppfattningen. På s 144 anför hon citatet: ”Förvisso är Gud ’det helt andra’, men han är också det helt närvarande. Förvisso är han ett mysterium tremendum, som stiger fram och slår över ända, men han är också det självklaras hemlighet, som är mig närmare än mitt jag”. Kommentaren lyder (s 144–145):

Detta uttalande måste tolkas mot bakgrund av den buberska gudsbildens judiska förankring i bland annat tron på en allvetande Gud och Bubers explicit uttryckta uppfattning av Gud som en *evig person*, som alltid har *Jag–Du*-förhållningssätt. Jag menar då att en innebörd av citatet är, att Gud känner människan bättre och bejakar henne mera än vad hon själv gör. En annan innebörd fokuserar karaktären hos en viss religiös upplevelse. Jag analyserar denna som egentligen bestående av två upplevelser: Gud upplevs å ena sidan som närmare än ens eget *Jag* men å andra sidan som det helt andra.

Med andra ord kan man säga att det finns en judisk förankring i Bubers tänkande, men detta har alltid också en allmänreligiös kontext, i detta fall det som den kristne religionsvetaren Rudolf Otto kallade ”mysterium tremendum et fascinatum”, att Gud är något som både skrämmer och attraherar. Författarinnan tillägger: ”Min syn är nämligen att människan kan *tolka* detta *något* som Gud eller något annat, beroende på vilken tradition hon står i” (s 145).

När det gäller själva den dialogiska principen anser jag att Runquist gör rätt i att inte betona den radikala skillnaden mellan *Jag–Du* och *Jag–Det*. Hon framhåller i stället att Buber tillmäter *Jag–Det*-relationen en grundläggande betydelse för människan. Hon tolkar växlingen mellan *Jag–Det* och *Jag–Du* så att den första relationen inte försvinner eller ersätts av den senare utan att det snarare är frågan om vilkendera som *dominerar*. Det betyder att min kunskap om den andre inte glöms bort i *Jag–Du*-relationen, eller med Bubers ord att jag inte behöver bortse från någon kunskap som jag har, utan att det-kunskapen träder tillbaka för den helhetsupplevelse som är karakteristisk för *Jag–Du*-relationen. Detta kallar Runquist ”*integrationstanken* hos Buber” (s 80). Det är något som om man ofta bortser från när man försöker klargöra skillnaden mellan de båda grundrelationerna.

Naturligtvis finns det också brister i avhandlingen. De hittas lättast i de biografiska uppgifterna som i sig inte har så stor betydelse för tolkningen av den dialogiska principen. Om bibelöversättningen till tyska heter det (s 41) att Buber påbörjade den 1914 och att Rosenzweig anslöt sig från 1925. I verkligheten började hela projektet först det senare året, låt vara att Buber umgåtts med tanken att översätta allt sedan 1914 och kanske även översatt någon enstaka text. På s 43 får man den uppfattningen att Buber år 1923 efterträdde Rosenzweig på en honorarprofessur vid universitetet i Frankfurt. Men Rosenzweig verkade inte vid universitetet utan enbart vid det institut för vuxenutbildning av judar som han själv grundat. Han övertalade Buber först att fungera som lärare och därefter att överta ledningen av institutet. Buber blev dessutom år 1923 förordnad att föreläsa i religionsvetenskap och judisk etik vid universitetet och detta uppdrag omvandlades år 1930 till en honorarprofessur. Om Bubers politiska aktiviteter heter det (s 45) att han grundade och var aktiv i *Berit Schalom* och *Ichud*. Men den första organisationen grundades i Palestina 1925 närmast av Judah Magnes, medan Buber grundade en vänskapsförening i Tyskland. När *Ichud* år 1942 grundades var Buber själv på plats i Jerusalem och intog en ledande roll.

Summa summarum: Runquists avhandling är mycket klagörande i presentationen av Bubers tänkande. Dessutom visar den på de möjligheter som detta tänkande erbjuder när vi nalkas frågor om gudstro, livets mening, dialog och kärlek. Avhandlingen undersöker också hur den dialogiska principen fungerar i religiös kommunikation. Man kan säga att avhandlingens egen styrka ligger just i det kommunikativa. Den gör att Martin Buber, som utan att vara speciellt svårbegriplig men som skrev för så länge sedan att hans språk ter sig otillgängligt, här framstår som ovanligt klar och angelägen. Det är utan tvivel en betydande prestation som vi får tacka Christina Runquist för.

KARL-JOHAN ILLMAN

KARIN WEINHOLT

Jødedommen – en udfordring. Gyldendal Undervisning 1997, 248 s.

Kildemateriale har i dansk oversættelse til brug for undervisere og andre interesserede i jødedommen været sparsom, men med Karin Weinholts udgivelse *Jødedommen – en udfordring*, Gyldendal Undervisning 1997, foreligger der nu et lettilgængeligt, fyldigt og kommenteret tekstkompendium, som mange sikkert vil hilse velkomment. Ikke mindre end 98 velvalgte kilde-

tekster, hvoraf adskillige må betegnes som kernetekster, er her samlet i en bog, som udgiveren selv primært tænker anvendt i gymnasiet og på HF, men som også skulle være anvendelig i ”*mange andre sammenhænge og på forskellige niveauer*”. Undertegnede anmelder er ikke i stand til at bedømme behovet for et sådant tekstudvalg i gymnasium og på HF, men at bogen bestemt er anvendelig i andre sammenhænge, hvor man ønsker at arbejde seriøst med et studium af jødedommen i fortid og nutid, er uomtvistelig. Som andre oplagte anvendelsesområder udover de af udgiveren nævnte kan Weinholts bog meget vel tænkes at vise sig særdeles nyttig i så forskellige sammenhænge som f.eks. seminariuddannelsens gennemgang af jødedommen og i de talrige kirkelige studiekredse, hvor en voksende interesse for moderreligionen gør sig gældende i disse år. Her vil Weinholts bog formodentlig kunne være med til at gøre den ofte noget indsnævrede opfattelse af jødedommen noget bredere. Ikke blot viser teksterne, at jødedommen er andet og meget mere end den tendentiøst beskrevne farisæiske retning i NT, men de sætter også jødedommen ind i et sammenhængende historisk perspektiv.

I dansk sammenhæng har vi jo haft forbavsende god adgang til antikke jødiske tekster i dansk oversættelse, religiøse såvel som politiske (f.eks. Qumran, Apokryfer, Pseudepigrapher, Josefus m.fl.), hvoraf adskillige i de senere år er udkommet i nye og videnskabeligt forbedrede udgaver. Derimod har det været småt med oversættelser fra specielt det rabbiniske tekstkorpus, Mishnah, Talmud og diverse Midrasher samt senere hovedværker i den jødiske religiøse litteratur, f.eks. Zohar og Shulchan Aruch. Her har undervisere, der ikke behersker sproget, ofte været nødsaget til at anvende de mange engelske og tyske oversættelser og selv måttet foretage egne nødtørftige danske oversættelser om nødvendigt på grundlag af disse. Bortset fra den jødiske bønnebog, *Tefilat Israel*, fra Det Mosaiske Troessamfund, David Simonsens oversættelser fra Talmud og midrasher i *Jødiske Æventyr og Legender* fra 1928 og den lille, men udmærkede *Tekster til jødedommen* ved Børge Salomonsen fra 1972 samt Bent Melchior's *Jødedommen – en tekstcollage*, Gyldendal 1977, findes der kun spredte oversættelser af primærkilderne. Det fremgår da også med al tydelighed af Karin Weinholts litteraturliste bagerst i bogen.

En tekstantologi som denne vil naturligvis altid være redigeret med vægtlægning på særlige sider af jødedommen fremfor og måske ligefrem på bekostning af andre og anmeldelsen af en sådan udgivelse afhænger derfor i nogen grad af, hvilke forventninger anmelderen måtte have til den. Undertegnede synes således personligt, at der nok er prioriteret vel mange tekster til afsnittet om jødedommen som en mystisk indsigt (kap. 7), medens der tilgængelig er forholdsvis få, men dog velvalgte tekster til et så væsentligt afsnit som det om jødedommens syn på udvælgelse og valg (kap. 4). Den mystiske di-

mension udgør begribeligt nok et vigtigt og spændende aspekt ved jødedommen, men er trods alt ikke som sådan kendetegnende. Det skal selvfølgelig ikke forstås således, at dette afsnit ikke er væsentligt. Det hører naturligt med i et nuanceret billede, som det bogen gerne vil give af jødedommen. Blot må omtalen og hele 22 udvalgte tekster give læseren indtryk af, at mystikken er særdeles fundamental. I Weinholts fremstilling af hassidismen i det pågældende kapitel er det Martin Bubers forståelse, der ensidigt får lov til at tegne billedet. Det er ubestrideligt, at filosofen Bubers eksistentialistiske skildring af hassidismen og dens mestre har haft afgørende betydning i Vesteuropa for forståelsen af denne fromhedsretning, men her ville det fra anmelderens synspunkt have været oplagt for nuancerings skyld at have medtaget nogle tekster fra f.eks. Elie Wiesel, der selv har rod i hassidismen og hvis hovedværk om hassidismen tilmed i lighed med Bubers skrift foreligger oversat til dansk (Elie Wiesel "Den evige Glød", Samleren 1972).

Når det er nævnt – og indvendingerne beror som nævnt på den åbenlyse vanskelighed, der altid vil være ved at anmelde en tekstantologi, hvor personlige forventninger mere eller mindre indfries –, så skal det da straks slås fast, at Karin Weinholts bog er en særdeles kyndigt, velskrevet og velkomponeret bog, der ydermere er smukt illustreret, selvom det udover omslagets Chagall-motiv er med sort-hvide illustrationer. Bogen har 8 kapitler, som behandler hvert deres aspekt af jødedommen. Hvert kapitel indledes med en kortfattet, men yderst informativ introduktion til det pågældende emne, hvor de historiske og religiøse hovedlinier trækkes frem. Introduktionerne er letlæste. Derpå følger så et udvalg af kildetekster til emnet, som kommenteres, hvor det er nødvendigt. Der er altid en klar sammenhæng mellem introduktionsafsnittet og det efterfølgende tekstudvalg. Tekstudvalget er spændende, idet der ofte er valgt meget forskellige tekster til belysning af emnet. Udover de to førnævnte temaer beskæftiger bogen sig ydermere med jødedommen som en skæbne, som skrift og tradition, som en historie og som en praksis og endelig som en tro, der finder udtryk i mange retninger og former. Bogen har fået sin titel efter det afsluttende kapitel, hvor jødedommen i tiden efter Holocaust tages op.

Kildeteksterne spænder som sagt vidt, lige fra centrale bibeltekster til skarpsindige rabbinske udsagn og fortolkninger, fra Zohars mystik og haggadiske midrashfortællinger til Pia Tafdrups Territorialsange, fra Påske Haggadahens fire spørgsmål og Isak Lurias sabbatshymne til Harry Kemelman og Chaim Potoks romaner. Karin Weinholts bog er en kvalificeret, anvendelig og spændende indføring i jødedommens mangfoldighed.

GABRIELLA DAHM